



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Tradycja jako przedmiot rywalizacji, negocjacji i władzy

Author: Jan Kajfosz

Citation style: Kajfosz Jan. (2011). Tradycja jako przedmiot rywalizacji, negocjacji i władzy. W: J. Styk, M. Dziekanowska (red.), "Tradycja w kontekstach społecznych" (S. 47-61). Lublin : Wydawnictwo Marii Curie-Skłodowskiej

© Korzystanie z tego materiału jest możliwe zgodnie z właściwymi przepisami o dozwolonym użytku lub o innych wyjątkach przewidzianych w przepisach prawa, a korzystanie w szerszym zakresie wymaga uzyskania zgody uprawnionego.



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Tradycja jako przedmiot rywalizacji, negocjacji i władzy

Charakterystyczny dla współczesnych potocznych dyskursów Europy Środkowo-Wschodniej, i nie tylko, jest fakt, że kreowane w ich ramach obrazy tradycji często przyjmują postać czegoś niezmiennego, podczas gdy w rzeczywistości przemianom ulega zarówno milcząca tradycja właściwa, jak i same jej obrazy jako jej produkty (por. Kajfosz 2009a: 79–88). Mając świadomość przemian tradycji, warto jednocześnie zwrócić uwagę na brak możliwości powracania do ich wcześniejszych postaci:

Rzeczywiste powtórzenia i imitacje czy to polityczne, czy gospodarcze, społeczne lub techniczne są raczej niemożliwe, ponieważ świat zdążył się już zmienić w wyniku procesu, jaki usiłuje się skopiować (Anderson 1997: 153, za: Strong 1972: 28).

A więc dokładne odrestaurowanie zanikłych tradycji jest niemożliwe, bo w wyniku ich działania świat, w którym podobne próby są podejmowane, różni się od świata, w którym owe tradycje powstawały i funkcjonowały.

Trwanie tradycji polega w każdym razie nie tylko na jej kontynuacji, lecz również na dyskontynuacji (Foucault 2000), i to bynajmniej nie tylko na wykluczaniu *obcego*, jak mogłoby się czasem w retrospekcji wydawać, lecz również tego, co na różnych odcinkach dziejów określonej społeczności uchodziło za *swoje*. Wsteczne spojrzenie często odznacza się dążeniem do legitymizacji i nobilitacji zwycięskich rozwiązań, zwłaszcza jeżeli samo jest ich bezpośrednim produktem. Jeśli człowiek ma tendencję do przypisywania zjawisk z własnej przeszłości – niezgodnych z jego aktualnym autoobrazem – do kategorii *obcego*, łatwo przeoczy, że przodkowie, z którymi się utożsamia, nie muszą tworzyć ponadczasowej harmonijnej wspólnoty. Ponadto uznawana przez człowieka różnica między *swoim* i *obcym* wcale nie musi być zgodna z analogiczną różnicą uznawaną przez przodków – czyli *swoich* – na różnych etapach historii. Każdemu retrospektywnemu konstruowaniu wspólnot wyobrażonych, każdemu *myśmy* wielkich narracji (Lyotard 1997: 67–109) pojawiającemu się w odniesieniu do przeszłości towarzyszy mniejsza lub

większa konstrukcja i projekcja w tym znaczeniu, że sprowadza do trwałości coś zmiennego, do jedności coś różnorodnego i do harmonii coś, co pełne jest sprzeczności, konfliktów, zwycięstw i porażek. Relatywna zmienność i niespójność pojedynczych, konstytuowanych w retrospekcji *myśmy*, podążająca w ślad za milczącymi (podprogowymi czy niezauważalnymi) transformacjami autoidentyfikacji, widoczna jest wszędzie, jednak szczególnie łatwo można ją rozpoznać na terenach napływowych albo też na pograniczach, na których nakładają się na siebie rywalizujące języki, kultury, religie czy autoidentyfikacje. Zaobserwować to zjawisko można zwłaszcza na pograniczach, które w relatywnie krótkim okresie zmieniały swą przynależność do organizmów państwowych, ulegając przeróżnym restrukturalizacjom. Takim terenem jest Śląsk Cieszyński, na którego przykładzie można przedstawić dyskontynuację tradycji oraz rolę rywalizacji, negocjacji i władzy w jej kształtowaniu, a także w konstruowaniu jej obrazów.

Warunkiem mówienia o konstruowaniu tradycji i jej obrazów jest uznanie w tym procesie roli projekcji, która może występować w różnej skali. Nie musi się to wcale sprowadzać do ogłoszenia zwycięstwa konstruktywizmu w jego skrajnej postaci i zgody na to, że zmienne semiotyczne systemy, które rządzą ludzką świadomością, mogłyby tworzyć wszelkie obrazy przeszłości *ex nihilo*. Autor niniejszego tekstu utożsamia się raczej z umiarkowaną tezą, że częściowego projektowania aktualnej wizji świata w przeszłość nie może się w pełni ustrzec nawet poznanie naukowe (Kowalski 2000: 21), a cóż dopiero myślenie potoczne, które utożsamia konstruowany przez siebie obraz tradycji z tradycją jako taką, niczego poza nim już nie dostrzegając (w analogiczny sposób obchodzi się z pojęciem kultury czy folkloru). Przy ustanawianiu różnicy między *swoją* i *obcą* tradycją myślenie potoczne kieruje się najczęściej kryterium przestrzennym (relacją *tutaj* – *tam*), marginalizując lub w ogóle zatapiając kryterium czasowe (relację *wcześniej* – *później*) w formule *od zawsze* (Szacki 1971: 208). Pierwszeństwo perspektywy przestrzennej przed czasową z kognitywnego punktu widzenia jest zrozumiałe: zawsze łatwiej dostrzec różnice między zjawiskami, które *są* (i są poukładane obok siebie), aniżeli różnice między tymi, których *nie ma*, bo pochłonął je czas, i które w pamięci zlewają się razem w mityczne *kiedyś* (*dawniej*)¹. Oprócz zapominania o tym, że tradycja właściwa ma swoją historię (że jest zmienna w czasie) i że swoją przeszłość ma również obraz tradycji rozumiany jako jej reprezentacja na różnych etapach przeszłości (a zarazem jej produkt), równie łatwo przeoczyć, że tradycję i jej odtwarzanie zawsze współkształtują uwarunkowania ekonomiczno-polityczne².

¹ „Czas pamięci zbiorowej to nie linearny czas historii, ale mityczny beczas. Przeszłość jest wprawdzie usytuowana przed teraźniejszością, ale to „przed” jest jednym wielkim wczoraj, dawniej, uporządkowanym według innych niż chronologia zasad” (Szacka 2006: 92, por. Gurevič 1978: 108, Anderson 1997: 34–47).

² B. Anderson wskazuje np. na rolę, jaką odegrała w procesie konsolidowania języków

Tradycja w postaci swego potocznego obrazu może się bowiem jawić jako zbyt idealna, oderwana od dylematów dnia powszedniego, by mieć cokolwiek wspólnego z ekonomią, negocjacją czy władzą. Podobnie łatwo przeoczyć, że tradycja niekoniecznie musi być efektem dziejowej konieczności i że w jej kształtowaniu określoną rolę mogły odegrać przypadki, które rozstrzygały i rozstrzygają o wynikach różnych konfliktów społecznych (Łotman 1997: 33).

Analiza roli rywalizacji i konfliktu w kształtowaniu się tradycji właściwej, jak również konstruowanego w jej ramach obrazu tradycji wymaga w pierwszym rzędzie odpowiedzi na pytanie, w jakim stopniu transformacje językowe i kulturowe (rozumiane jako transformacje tradycji właściwej) – a także przemiany autoidentyfikacji idące w ślad za zmianami obrazu tradycji, który człowiek retrospektywnie tworzy i z którym się utożsamia – mogą mieć świadomy, a w jakim stopniu nieświadomy charakter. Trudno w tym miejscu zignorować teoretyczne propozycje zakładające, że właściwymi podmiotami językowych i kulturowych konfliktów i rywalizacji mogłyby być nie same jednostki czy społeczności ludzkie, lecz replikujące się i zwalczające się wzajemnie informacje³, które miałyby stać u podstaw ludzkiej świadomości jako coś nieświadomego. W świetle podobnych propozycji właściwymi podmiotami rywalizacji kształtującej tradycję mogliby być nie ludzie, lecz na przykład konkurujące z sobą wzajemnie koncepty mentalne, teorie, a nawet całe systemy mówienia, myślenia, doświadczania i działania.

Inną inspiracją może być modne od końca XX wieku założenie, że ludzki podmiot jest niejako produktem wszystkiego, co go warunkuje, w myśl stwierdzenia, że zamiast człowieka mówi język (Heidegger 1979: 12) albo jeszcze inna struktura, która miałaby zakładać jego świadomość⁴. Od podważenia kartezjańskiej samoświadomości podmiotu ze względu na nieświadome procesy, które stoją u podstaw jego działania czy samoidentyfikacji (tworzenia własnych reprezentacji), daleka jest wszakże jeszcze droga do afirmacji śmierci człowieka jako podmiotu (Foucault 2000: 348–349). Trafnej metafory S. Freuda, że „człowiek nie jest panem we własnym domu” (Freud 1986: 11), która stanowi podstawową inspirację współczesnej humanistyki, nie trzeba od razu odczytywać jako wypowiedzi, że ludzkiego podmiotu nie ma.

narodowych („przyhamowania” niekontrolowanego do tej pory samoistnego rozwoju różnych wariantów mowy i ujednolicania ich do postaci standardów) działalność gospodarcza związana z drukarstwem, jak również jego wykorzystywanie do formowania opinii publicznej (Anderson 1997: 48–57).

³ Chodzi tu konkretnie o *memy*, kulturowe odpowiedniki genów, które miałyby wykorzystywać komunikujących się ludzi – jako swych nosicieli – do swej replikacji. Tylko niektórym ich zwyczajnym mutacjom udaje się przetrwać, co ma odpowiadać mechanizmowi selekcji naturalnej (Blackmore 2000, Dawkins 2003).

⁴ Por. „Podmioty są martwe, nie mogą już nic produkować, wręcz odwrotnie, same są produkowane. Nie mówimy językiem – język mówi... nami. Nie tworzymy tradycji, tradycja tworzy nas” (van Reijen 1988: 398).

Dla potrzeb niniejszej pracy wystarczy samo uznanie faktu, że w przemianach tradycji ważną rolę odgrywają nieświadome procesy. Może to również potwierdzać strukturalistyczna koncepcja folkloru w ujęciu Piotra G. Bogatyriewa i Romana Jakobsona (Bogatyriew, Jakobson 1973), w myśl której podstawę twórczości folklorystycznej stanowi proces komunikacji, w ramach którego dochodzi do replikacji, mutacji oraz selekcji tekstów i reprezentowanych przez nie treści włącznie z obrazami przeszłości oraz społeczności, z którymi ludzie się identyfikują, tworząc obrazy samych siebie. Tylko te teksty, które w konkretnych społecznych (a zarazem ekonomiczno-politycznych) warunkach wytrzymują próbę cenzury przewencyjnej (Bogatyriew, Jakobson 1973: 29–31), mogą się dalej replikować w postaci różnych wariantów, a z tych tylko niektóre potrafią przetrwać. Wysoki stopień replikacji jednego tekstu, który może trwać tylko przez pewien okres, przekłada się – jak zauważają folklorysty – na jego ustabilizowanie w społecznym obiegu (por. Sulima 1980: 98–99, 113, 122). Podobny tekst przekształca się w ponadindywidualny wzorzec (Niebrzegowska-Bartmińska 2007: 43–105), podczas gdy innym tekstom ewidentnie to się nie udaje. Stan replikacji (powtarzalności), jaki osiągają zwyczajne teksty (*paroles*) – i związane z nimi idee, które funkcjonują jako pryzmaty czytania oraz tworzenia następnych tekstów – można by określić mianem kliszowości, stereotypowości czy skonwencjonalizowania (Bartmiński 2007: 50, Niebrzegowska-Bartmińska 2007: 104, Ługowska 1981: 16). Innymi słowy: tekst, który osiągnął określony stan replikacji, staje się elementem językowo-kulturowego kodu (tekstowej płaszczyzny *langue*), a co za tym idzie – uzyskuje możliwość bezpośredniego konstruowania obrazu świata w ramach danej społeczności komunikacyjnej i warunkuje produkcję następnych tekstów, jak również ich selekcję w ramach działania cenzury przewencyjnej.

P. Bogatyriew i R. Jakobson, koncentrując uwagę na samym poetyckim wymiarze tekstu, nie doceniali jeszcze jego kognitywnego aspektu. Niemniej jednak zidentyfikowany przez nich proces folklorotwórczy jest jednocześnie procesem światotwórczym. Opisany przez wymienionych autorów mechanizm można w tym rozumieniu traktować jako teorię transformacji dyskursu oraz jako teorię uwarunkowanych przez dyskurs transformacji obrazu świata, rozumiejąc przez dyskurs historycznie uwarunkowany system znaczeń kształtujący tożsamość podmiotów i przedmiotów albo też historycznie uwarunkowany system konwencji umożliwiających wytwarzanie znaczeń w określonym kontekście społecznym (Howarth 2008: 24, 27). Niekoniecznie trzeba przyjmować, że podobne transformacje muszą się dokonywać całkowicie poza człowiekiem, który – jako podmiot działania – nie miałby na nie żadnego wpływu. Pewność można mieć tylko co do tego, że podobne przemiany w jakimś stopniu zawsze podlegają uwarunkowaniom gospodarczym, politycznym oraz tym stwarzanym przez technikę i przemysł (por. Adorno, Horkheimer 2009: 123–166) oraz że pozostają pod wpływem

różnych wydarzeń historycznych, których wynikiem mogą być nawet skokowe przestrukturyzowania obrazu świata.

Gdyby przenieść się na Śląsk Cieszyński, to większa część jego obecnego północnego obszaru – w sensie politycznym, kartograficznym, jak również w sensie mapy mentalnej – to wynik aneksji Śląska (z wyjątkiem Księstwa Cieszyńskiego i większej części Księstwa Opawskiego oraz Karniowskiego) przez króla pruskiego Fryderyka II (1740 r.), zatwierdzonej pokojem wrocławskim (1742 r.). Górny Śląsk przeszedł wtedy spod władzy austriackich Habsburgów pod rządy pruskich Hohenzollernów, podczas gdy jego cieszyński fragment pozostał przy Austrii. Nowo powstała granica pociągnęła za sobą głęboką przemianę obrazu świata miejscowej ludności, włącznie z przemianą autoidentyfikacji. Ludzie mówiący po obydwu stronach granicy polsko-śląskim narzeczem zaczęli się stopniowo określać przez pryzmat nowej opozycji *Cysarocy/Kaizerocy* (poddani cesarza austriackiego) – *Prusocy*⁵ (poddani króla pruskiego). Dzięki działaniu opozycyjnych względem siebie instytucji państwowych niespotykana wcześniej dychotomia, która nagle się tutaj pojawiła, uzyskała dogodne warunki do swej replikacji i upowszechnienia. Podobne skokowe przestrukturyzowanie przestrzeni w wyniku nowo zaistniałej sytuacji historycznej pociągnęło za sobą zmianę w systemie językowo-kulturowym, a także transformację tradycji właściwej, jak też przemianę konstruowanego w jej ramach obrazu świata. Katalizatorem podobnej zmiany były odmienne działania polityczno-administracyjne po obu stronach nowej granicy. Przepływ mieszkańców przez sieci szkół, urzędów (m.in. urzędów celnych), sądów czy komisariatów policyjnych (por. Anderson 1997: 165) sprawił, że nowa granica, która powstała w wyniku przypadkowych zajęć historycznych, stawiała się z biegiem czasu oczywista i naturalna, co znaczy, że w niezauważalny sposób etablowała się w lokalnej tradycji właściwej.

Przywołany tu przykład pokazuje, że w miarę zapominania okoliczności powstawania i etablowania się granic nabierają one oczywistego i odwiecznego charakteru, przy czym ważnym katalizatorem podobnego procesu jest władza, dzięki której granica przekształca się w naturę pod tym względem, że traci swą historyczność, że gubi się pamięć jej wytwarzania (Barthes 2000: 277). Dowodem na stopniową naturalizację granicy, na jej przemianę w oczywistość (w sensie zakotwiczenia w tradycji właściwej stanowiącej pryzmat, przez który człowiek postrzega świat) może być to, że w kolektywnej świadomości granica jest w stanie przetrwać nawet swój rzeczywisty zanik. Potwierdzają to lokalne teksty folkloru funkcjonujące jeszcze długo po pierwszej wojnie światowej, w wyniku której austriacko-pruska granica przestała istnieć. Mieszkańcy Wierzniowic (obecnie na

⁵ *Prusok* wyłoniony wtenczas na podstawie swej terytorialnej przynależności mógł używać gwary śląskiej, ale również języka niemieckiego, ogólnopolskiego, a nawet morawskiego (teren na południe od Raciborza) podobnie jak *Cysarok*.

Zaolziu, czyli w Republice Czeskiej) naśmiewali się z *Prusoków*, że *majóm wielki pyski*, a *Prajzule majóm szYROKI rzicie* (Prusaczki mają szerokie tyłki) (Kadłubiec 1995: 40–41). Przedmiotem podobnych uszczypliwości była oprócz tego nienaturalnie wielka – z perspektywy ludzi zamieszkających po byłej austriackiej stronie – obecność germanizmów w gwarze *Prusoków*. Nie znaczy to bynajmniej, że po austriackiej stronie germanizmów nie było. Zakres ich używania był jednak inny, m.in. dlatego że w Prusach nauka odbywała się w języku niemieckim, podczas gdy po austriackiej stronie w szkolnictwie – zwłaszcza na podstawowym poziomie edukacji – oprócz niemieckiego w większym stopniu pojawiał się język morawski (czeski), a w przypadku szkół, w których funkcję podręczników pełniły ewangelickie druki religijne, również polski. W każdym razie na przywoływanej granicy zaczęły się zderzać dwie różne tradycje, które nie miały ponadczasowego charakteru: ich początek nie leżał w mitycznym *od zawsze*, lecz w aneksji z roku 1740 i nieudanych próbach odzyskania przez Austrię utraconej części Śląska. Z powyższego wywodu może wynikać banalny, lecz jakże istotny wniosek, że za wszystkimi tradycjami kryją się udokumentowane bądź nieudokumentowane rozstrzygnięcia wcześniejszych konfliktów, przez które były one stwarzane i przetwarzane.

Jak zaznaczono, dychotomia *Cysarok–Prusok* jako jedno ze źródeł samoidentyfikacji przetrwała zanik granicy, która powołała ją do życia. Utrwaliła się ona w lokalnym językowo-kulturowym systemie i związanym z nim obrazie świata (w mapie mentalnej) na tyle, że fragmentarycznie przetrwała antypruskie powstania śląskie, w których szczególnie aktywny udział brali mieszkańcy pszczyńskiego i rybnickiego, przetrwała dalej plebiscyt, podczas którego w owych powiatach przeważała opcja polska. Owa dychotomia przetrwała tak samo zjednoczenie wschodniej części Śląska Cieszyńskiego z powiatem pszczyńskim i większą częścią rybnickiego w ramach odrodzonej Polski. Przez jakiś czas pamięć o różnicy dawno nieistniejących terytorialnych przynależności podlegała jeszcze – w sprzyjających warunkach – sporadycznym reaktywacjom jako czynnik autoidentyfikacyjny.

Cofając się w czasie, warto przypomnieć, że poczucie narodowej wspólnoty z Górnym Śląskiem zaczęło się na Śląsku Cieszyńskim kształtować za sprawą nadchodzącej Wiosny Ludów (1848 r.), kiedy owo poczucie lansowała zarówno formująca się inteligencja polska, jak i niemiecka. Gdyby zadać pytanie, w jaki sposób pogodzić rodzące się wówczas na Śląsku Cieszyńskim poczucie narodowej wspólnoty z Górnoszlązakami z jednoczesną potrzebą określania się względem nich przez dystans do *Prusoków*, można na nie odpowiedzieć następująco: obraz ponadczasowej wspólnoty językowej, kulturowej i etnicznej, który wyłania się z ogólnonarodowych wielkich narracji, tylko pozornie wchodzi w konflikt z obrazem różnicy wynikającej z przynależności terytorialnej będącej produktem innych z kolei narracji. To, co w refleksji antropologicznej wyglądać może jako sprzeczność, na planie potoczności jako sprzeczność wcale nie musi być rozpoznawane.

Z repertuaru różnic, które stanowią element kodu językowo-kulturowego i pozwalają identyfikować wszelkie zjawiska (Culler 1993: 24–29; Derrida 1993: 29–30, 40; Descombes 1997: 172–180), można wybierać tylko niektóre z nich, i to na przemian – stosownie do potrzeby chwili i momentalnie pożądanego poziomu uogólnienia, na jakim człowiek dystansuje się do kogoś albo się z nim utożsamia (Benedyktowicz 2000: 192; por. Hołówka 1986: 137). Mówiąc najprościej: tego samego człowieka albo tę samą społeczność można w jednej sytuacji włączyć w poczet samookreślającego się *my*, innym razem można się do niego względnie do niej zdystansować, przy czym podobna naprzemiennność wcale nie musi być świadoma, nie musi osiągać postaci problemu. Nie musi być oznaką destrukcji tradycji, sama może być jej elementem.

Wiosnę Ludów w Cieszyńskim można traktować jako przykład radykalnej zmiany tradycji właściwej, która wynikała z czynników zewnętrznych, nawet jeżeli jej źródłem nie była ingerencja władzy państwowej (jak w przypadku powstania austriacko-pruskiej granicy), lecz przenikające tu przez Wiedeń, ówczesną stolicę, idee powołujące do życia kategorię narodowości, co stanowiło w miarę rewolucyjną zmianę w myśleniu cesarskich poddanych. Używane w Księstwie Cieszyńskim potoczne kody językowe – jak również języki administracji, edukacji czy języki stosowane w liturgii – nie miały do tej pory bezpośredniego związku z przynależnością do narodu. Kluczowymi wskaźnikami autoidentyfikacyjnymi lokalnych społeczności wyobrażonych było do tej pory raczej wyznanie (podział na katolików, ewangelików i żydów) oraz przynależność terytorialna w odniesieniu do pojedynczych miejscowości Księstwa, Śląska i Monarchii.

Za sprawą Wiosny Ludów sytuacja się zmienia. W Księstwie Cieszyńskim stopniowo wyłaniają się – nie bez dyskusji i sporów – Polacy, Niemcy, Czesi. Jako reakcja na zaistniałe przemiany formują się też Ślązacy, wtenczas bynajmniej nie narodowość pragnąca uczynić ze swej codziennej mowy nowy język literacki (por. Czastka-Szymon 2009: 305–310), lecz obrońcy dotychczasowego porządku, którzy opowiadali się za funkcjonowaniem języka polskiego na zastanych zasadach oraz za jednoczesnym utrzymaniem integralnego związku z kulturą i gospodarką niemiecką (Gawrecki 2009: 28–29). Najliczebniejsi, najaktywniejsi, najbardziej zwarci i zorganizowani są w owym okresie Polacy, którzy wymuszają wprowadzenie polszczyzny jako drugiego – po niemieckim – języka urzędowego (Raclavská 1998: 20).

Zmiany klimatu politycznego umożliwiły powstawanie nowych stowarzyszeń, z których pierwsze i najprężniejsze są te działające na rzecz upowszechniania języka polskiego (Kadłubiec 1987: 50–52). Świadomość narodową krzewią nie tylko sprowadzane tu z Galicji książki, ale również zakładane polskojęzyczne czasopisma, z których pierwszy był „Tygodnik Cieszyński” (od 1848 r.), przekształcony w roku 1851 w „Gwiazdkę Cieszyńską” (Kadłubiec 1987: 49). Nabywane poczucie

polskości konceptualizowane jest tu jako budzenie się (i budzenie innych) ze snu, czego dowodzi na przykład fragment z pierwszej strony pierwszego numeru „Tygodnika Cieszyńskiego”:

Długoście spali Bracia moi, a długo spać niezdrowo; - sąsiedzi wasi dawniej się przebudzili, uprzedzili słońce, uprzedzili jutrzeńkę, rzucili się do pracy i już są daleko naprzód, podczas wy się dopiero obudzacie. Twardy sen kleił oczy wasze, a z tego snu któż was przebudził? Niektórzy z synów waszych, którycheście na to ustanowili, przebudzili się w prawdzie, lecz któryż zawołał na was: ocućcie się? Ci pracowali dla siebie i mówili: niech tam śpią, dobry jest dla nich odpoczynek. Lecz oto głos archanioła wolności i o wasz kraj się obił, i was do oświecenia się pobudził. Niemieszkaście więc bracia mili użyć tej przyležitosti, rzućcie się wspólnie do pracy, przebudzajcie jeszcze śpiących, napominajcie i zachęcajcie ich przykładem waszym [wyróżnienie moje – J.K.] („Tygodnik Cieszyński” nr 1: 1).

W lokalnych narracjach na pierwszy plan zaczyna wysuwać się kwestia narodowej tożsamości, staje się ona przedmiotem negocjacji. Wyłania się nieistniejący wcześniej problem sprzężenia między lokalnymi systemami językowymi, słowem drukowanym oraz językami urzędowymi, między tożsamością historycznych władców ziemi cieszyńskiej a tożsamością jej obecnych mieszkańców, sprzężenia między językiem, kulturą i narodem. Język administracji, szkolnictwa i liturgii staje się przedmiotem sporów, przy czym chodzi zwłaszcza o rywalizację polsko-niemiecką (Kubisz 1928), a nie polsko-czeską, jak mogłoby sugerować wsteczne spojrzenie dokonywane w dzisiejszych warunkach. Sukces odnoszą też starania uświadomionej narodowo polskiej inteligencji o zastąpienie morawskich (czeskich) podręczników polskimi (Raclavská 1998: 19, Londzin 1924: 60–61). Jednocześnie polscy budziciele narodowi popierają prawo dzieci w części Księstwa położonej na granicy z Morawami do kształcenia się w języku czeskim (Raclavská 1998: 54).

Polski język literacki – mimo że obecny tu od dawna⁶ – nie urastał przed rokiem 1848 do rangi wyznacznika autoidentyfikacji. Dopiero w wyniku zmiany paradygmatu, związanej z Wiosną Ludów, dostrzeżony został jako wartość, której mogłyby zagrażać konkurencyjne języki – niemiecki i czeski. Świadczą o tym choćby starania o zastąpienie morawskich (czeskich) modlitewników i śpiewników

⁶ Efektem ubocznym kontrreformacji, która trwała w Austrii do wydania Patentu Tolerancyjnego przez cesarza Józefa I w roku 1781, było rozpowszechnienie protestanckiej polskojęzycznej literatury religijnej na tym terenie (zastępowała ona wtenczas kazania, których nie można było publicznie wygłaszać). Podobnym efektem był na swe czasy wyjątkowo wysoki stopień piśmienności miejscowych chłopów. To jeden z powodów, dla których polski język literacki (język pisany) był tu stosunkowo powszechny. Mogą o tym świadczyć lokalne pamiętniki chłopskie, powstające tu od pierwszej połowy XVIII w., które pisane były po polsku z naleciałościami gwarowymi, jak również z mniejszą lub większą obecnością bohemizmów i germanizmów (Kadłubiec 1987: 40–48).

polskimi, co stopniowo się udaje, lecz w niektórych miejscowościach tylko za cenę pokonania mniejszego lub większego oporu. Tak więc w zborze wiślańskim dopiero w roku 1922 (po przyłączeniu Wisły do Polski) udało się całkowicie zastąpić tradycyjny do tej pory czeskojęzyczny kancjonał J. Trzanowskiego (*Cithara Sanctorum*) polskojęzycznym kancjonałem J. B. Heczki z Ligotki Kameralnej (dziś na Zaolziu). J. Krop, pisząc o czasach odrodzenia narodowego w Wiśle, stwierdza:

Spółeczność Wisły żyła w warunkach psychicznego rozdwojenia. Mieszkańcy czuli się Ślązakami polskimi, ale 68 lat mieli księży Niemców. Mówili językiem polskim w postaci gwary śląskiej, szanowali staropolskie księgi religijne, ale z czeską *Cithara Sanctorum* rozstać się nie umieli. (Krop 2009: 14).

Sformułowanie „psychiczne rozdwojenie” jest w tym kontekście raczej prezytyzmem, bo nie bardzo mieści się w panującym tu wtenczas powszechnym dyskursie. Naprzemiennosc polszczyzny – jako języka kazań – i czeszczyzny – jako języka pieśni w kancjonale, którą regulowały ich odmienne funkcje – była wtedy oczywistą normą; stanowiła element tradycji właściwej, który nie mógł wywoływać psychicznego rozdwojenia, tym mniej zdziwienia. Dopiero porównanie funkcjonującego tu porządku z ideałami jedności ducha narodu – który pod postacią języka narodowego wszystko powinien przenikać (por. Finkelkraut 1993: 10–13, Anderson 1997: 75–76) – pozwoliło dostrzec podobny porządek jako nienaturalny, zauważyć psychiczne rozdwojenie i zobaczyć w nim problem.

Wiosnę Ludów można z tego względu zinterpretować jako zmianę widzenia i myślenia charakterystyczną dla samorozpoznania, zidentyfikowanego przez J. Lacana jako stadium zwierciadła (Dybel 1996: 8). Idea narodu (reprezentowana przez język narodowy, literaturę, historię czy kulturę narodową) stała się wówczas dla mieszkańców Śląska Cieszyńskiego – początkowo tylko dla inteligencji – czymś w rodzaju zwierciadła, które każdemu pozwala zobaczyć jego własne odbicie jako swój integralny obraz. Przeglądający się w podobnym zwierciadle człowiek uzyskał nową reprezentację samego siebie. Ceną, jaką wtenczas musiał za poczucie własnej tożsamości narodowej zapłacić, było wyparcie wszystkich elementów własnego *ja* (albo *my*), które nie mieściły się w podobnym autoobrazie. Dla przebudzonych Polaków stał się pod tym względem językiem *obcym swój* do tej pory język niemiecki (również język czeski jako język podręczników szkolnych czy śpiewów kościelnych). W analogicznej sytuacji znaleźli się rodzący się tutaj Niemcy i Czesi.

Wspominając o relacjach między językiem polskim i czeskim w kontekście kształtowania się tradycji, warto na koniec przywołać problem polsko-czeskiej granicy na Śląsku Cieszyńskim. W jej wyniku zamieszkali tu Polacy żyją od roku 1920 (z przerwą w latach 1938–1945) w dwóch różnych państwach. Owa granica

dzieli ich nie tylko w materialnym, ale też w ideowym rozumieniu z uwagi na produkowaną po obydwu stronach granicy tradycję właściwą (przy współudziale instytucji dwu różnych państw), w której ramach formują się lokalne obrazy świata. Również w tym kontekście pojawia się pytanie, jaki podmiot (jakie podmioty) tworzy tradycję i jaki jest jej obraz wśród miejscowej ludności. Czy w tym przypadku podmiotem tworzącym tradycję jest sam człowiek, czy bardziej sam fakt, że istnieje tu granica?

Jednym z obserwowanych obecnie produktów owej granicy jest to, że pojęć Polak i Czech używa się (po jej obu stronach) w dwóch zasadniczo odmiennych znaczeniach: po pierwsze w odniesieniu do narodowości, po drugie w odniesieniu do przynależności państwowej. Zaolziańscy Polacy mogą w tym rozumieniu nazywać swych rodaków z drugiej strony granicy *Polokami*, co w niektórych kontekstach stanowi formę dystansu. I odwrotnie: ludzie mieszkający po polskiej stronie granicy mogą nazywać Polaków za Olzą Czechami w tym samym rozumieniu⁷ (analogicznie jak w przypadku dychotomii *Cysarok-Prusok*). I znowu wszystko zależy od potrzeb konkretnej sytuacji, która rozstrzyga, czy Polak z drugiej strony granicy – uwzględniając obydwie perspektywy patrzenia – włączony będzie w poczet samookreślającego się *my*, czy będzie należał do *oni*. Podobną zmienność kryteriów kategoryzacji można najwyraźniej uznać za element lokalnej tradycji właściwej, wyprodukowany z upływem czasu przez omawianą tu granicę, jeśli przyjąć, że w chwili podziału danego terenu pomiędzy dwa państwa owa naprzemiennność nie istniała.

Polsko-czeska granica naturalizuje się z biegiem czasu. Gubi się pamięć jej wytwarzania w tym rozumieniu, że zachodzące w wyniku jej powstania zmiany mentalności potwierdzają jej oczywistość. Przykładów można by przytoczyć sporo. Jednym z nich są przemiany znaczeniowe formalnie niezmienniej kategorii: Śląsk Cieszyński (względnie *Těšínsko* lub *Těšínské Slezsko*), która w języku potocznym oraz w języku lokalnych mediów po obu stronach granicy coraz częściej odnosi się tylko do tej części danego terenu, na której mieszkają ludzie posługujący się owym pojęciem, i to bez względu na to, do jakiej narodowości się przyznają i jakim językiem mówią. Słowem: coraz częściej Śląsk Cieszyński zaczyna odnosić się do terenu, który jest *tutaj* (po tej stronie granicy), bo po drugiej jest Polska (względnie Czechy, ewentualnie Zaolzie). Historyczne znaczenie danego pojęcia przegrywa w konkurencji z nowym znaczeniem (nieistniejącym przed rokiem 1920), które dzięki granicy ma idealne warunki do swej replikacji. Za Walterem Ongiem podobny proces można nazwać amnezją strukturalną (Ong 1992: 55–77), która sprowadza się do kolektywnie uwarunkowanego i rzadko świadomego poprawiania pamiętanych treści zgodnie z potrzebami, jakie stwarza współczesność.

⁷ Systematycznych badań nad transgranicznymi polsko-polskimi relacjami w Cieszyńskim do tej pory nie prowadzono.

Innym przykładem wpływu omawianej granicy na lokalną tradycję właściwą, a także na lokalne obrazy tradycji są procesy asymilacyjne na Zaolziu⁸, wskazujące na to, że w ślad za zmianą przynależności państwowej dorobek lokalnych polskich budzicieli narodowych – którzy od okresu Wiosny Ludów do podziału Śląska Cieszyńskiego odnosili największe sukcesy paradoksalnie po dzisiejszej czeskiej stronie granicy⁹ – uległ radykalnemu regresowi. W odróżnieniu od Zaolziaków, którzy asymilację lubią tłumaczyć migracją oraz małżeństwami mieszanymi (i na pewno mają po części rację), strukturalnych przyczyn tego procesu trzeba szukać gdzie indziej, mianowicie w sposobach działania obecnych tu instytucji państwa narodowego (Anderson 1997: 165), które można by uznać za podstawowy katalizator zmian w dyskursie przenikniętym siecią jawnych oraz ukrytych przymusów rozchodzących się do wielu skupisk (Deleuze 1996: 101–116; Scott 2006: 20). W ramach dyskursu, który nigdy nie był neutralny, mają miejsce lokalne rywalizacje i negocjacje, a ich wynik rozstrzyga o jego przyszłych postaciach, w tym o tradycji właściwej i jej obrazach.

Motywowana współczesnymi potrzebami amnezja strukturalna może się sprowadzać do narastającego przekonania wśród potomków zaolziańskich autochtonów (tych którzy po roku 1848 uważali się za Polaków), że z dziada pradziada dziedziczą czeską tożsamość. Współcześni zaolziańscy Polacy – potomkowie tych samych autochtonów – stanowią na dzisiejszym Zaolziu (po 90 latach od powstania granicy) zdecydowaną mniejszość, która permanentnie maleje. Zmniejszanie się liczby osób narodowości polskiej powiększa przy tym coraz bardziej przyzwolenie na instytucjonalną prawdę wielkiej narracji podtrzymywanej w społecznym obiegu przez instytucje państwowe powołujące do życia coraz to innych strażników właściwej tradycji i pamięci. Prawda o niepolskim charakterze Zaolzia, która w postaci narracji o przeszłości replikuje się tutaj – motywując zmiany narodowościowe – staje się w wyniku własnych efektów jeszcze bardziej prawdziwa (por. Howarth 2008: 125), a instytucje pierwotnie zewnętrzne przekształcają się stopniowo w wewnętrzne. Mało tego – działalność lokalnych instytucji na rzecz interesów państwa narodowego może być na tyle daleko idąca, że wchodzi czasem w konflikt z jego interesami ustalonymi na poziomie centralnym¹⁰.

⁸ Być może, istnieją przesłanki do tego, by mówić o podobnym procesie asymilacyjno-adaptacyjnym, który ma miejsce na całym Śląsku Cieszyńskim z tą różnicą, że po każdej stronie granicy ów proces zmierza w przeciwnym kierunku.

⁹ Po roku 1920 w granicach Rzeczypospolitej znalazł się m.in. teren między Skoczowem, Ustrońiem i Strumieniem, na którym przed podziałem Śląska Cieszyńskiego największy wpływ miała Śląska Partia Narodowa opowiadająca się za przynależnością do Czechosłowacji po tym, gdy zgasły jej nadzieje na autonomię Śląska Cieszyńskiego w ramach Republiki Weimarskiej. W tym samym okresie zdecydowana większość ludności dzisiejszego Zaolzia wykazywała jednoznaczną wolę zjednoczenia się z Polską (Nowak 2008: 75–92; Gawrecki 2009: 31).

¹⁰ Przykładem może być trwający konflikt wyższych szczebli administracji państwowej z lokalnymi władzami miasta Trzyńca (z najwyższym w skali kraju odsetkiem mieszkańców polskiej

Instytucjonalne modelowanie przodków na pożądaný obraz (por. Szacki 1971: 148–150) przez produkowanie narracji na ich temat w przypadku większości jego uczestników ma nieświadomy charakter. W procesie symbolicznego wykluczania (wypierania) przez nową czeską większość własnej językowej i kulturowej przeszłości (a nawet teraźniejszości) nieświadomie mogą uczestniczyć sami Polacy, działając w strukturze, której sami nie stworzyli. Przykładem może być coroczny festiwal mniejszości narodowych w Trzyńcu (wprowadzony i finansowany przez lokalną administrację), gdzie reprezentacje śląskocieszyńskiej kultury ludowej pojawiają się na scenie jako mniejszościowe obok podobnych reprezentacji kultury ludowej Słowaków, Greków i innych nacji. Czescy widzowie są w tym trybie przekonywani o tym, że kultura ludowa ziemi cieszyńskiej nie jest ich kulturą, a miejscowa gwara nie jest historycznym większościowym językiem tego terenu. Milcząca rewizja relacji między swoją i obcą tradycją, która w ten sposób się tu dokonuje i konwencjonalizuje, jest na tyle niezauważalna i samoistna, że trudno szukać dowodów na to, że mogłoby chodzić o rodzaj dominacji czy przemocy (por. Bourdieu 2008: 72–86, 172–181).

Trudno też pominąć rolę systemów eksperckich w procesie konstruowania tradycji właściwej i jej obrazu (Scott 2006: 33–34). Szkolnictwu większościowemu udało się na danym terenie upowszechnić przekonanie, że gwara cieszyńska nie należy do kategorii gwar śląskich funkcjonujących po polskiej stronie granicy, ale do łaskich (Kellner 1949), przez co pośrednio nadano jej czeską narodowość (por. Grygar 2004), a przez to – na zasadzie metonimii – również jej użytkownikom. Mało tego, wkradające się stopniowo do potocznego języka Zaolziaków (którym jest gwara), strukturalne zapożyczenia z języka czeskiego (Bogoczová 1997: 4–19) mogłyby z czasem potwierdzić to przekonanie, co znaczy, że nabrałoby ono w ten sposób samospelniającego się charakteru.

Dyskurs jako milcząca tradycja właściwa współtworzy wszystkie rozstrzygnięcia, które dokonują się w jego ramach, pozostając jednocześnie pod ich wpływem. Stanowi nieświadomą najczęściej podstawę każdej indywidualnej świadomości. Zwłaszcza analizowane tu mechanizmy asymilacji związane z kształtowaniem granic pokazują, że przemiany autoidentyfikacji, które opierają się na konstruowanym obrazie tradycji, nie zawsze muszą być wynikiem czysto świadomych wyborów. O kryteriach wyborów zawsze rozstrzyga pamięć, ta zaś najczęściej podlega kolektywnym przeróbkom (amnezji strukturalnej) w ślad za zmiennymi relacjami władzy. Wybory autoidentyfikacyjne dokonują się w ramach struktur znaczeniowych, które w mniej lub bardziej świadomym trybie produkowane są przez instytucje państwowe. Podobne wybory są pod tym względem motywowane

narodowości). Owe władze skutecznie bowiem blokują wprowadzenie czesko-polskiej dwujęzyczności na terenie miasta, podczas gdy państwo jako takie jej wprowadzenie popiera (por. Kajfosz 2009b: 363–364).

transformacjami tradycji właściwej będącej efektem relatywnie zmiennych polityczno-gospodarczych uwarunkowań. Przekształcenia językowe i kulturowe można przy tym odczytać jako proces. Podczas trwania tego procesu niektóre rozwiązania odnoszą zwycięstwo w tym rozumieniu, że udaje im się utrzymać, etablować, dostosować do zmiennych warunków i poszerzyć zakres swej replikacji, podczas gdy inne przegrywają, ulegając marginalizacji, a nawet uniepalnieniu. Nie musi to jednak oznaczać, że podobny proces jest w pełni mechaniczny, a myślenie skierowane na analizę uwarunkowań, którym samo podlega, jest w ich obliczu bezsilne.

Bibliografia

- ADORNO THEODOR W., HORKHEIMER MAX, 2009, *Dialektika oświecenia*, Praha.
- ANDERSON BENEDICT, 1997, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, Kraków-Warszawa.
- BARTHES ROLAND, 2000, *Mitologie*, Warszawa.
- BARTMIŃSKI JERZY, 2007, *Stereotypy mieszkają w języku. Studia etnolingwistyczne*, Lublin.
- BENEDYKTOWICZ ZBIGNIEW, 2000, *Portrety obcego: od stereotypu do symbolu*, Kraków.
- BLACKMORE SUSAN, 2000, *Teorie memu, Kultura a její evoluce*, Praha.
- BOGATYRIEW PIOTR GRIGORIJEWICZ, JAKOBSON ROMAN, 1973, *Folklor jako specyficzna forma twórczości*, „Literatura Ludowa”, nr 3, s. 28–41.
- BOGOCZOVÁ IRENA, 1998, *Świadomość i kompetencja językowa najmłodszej generacji Polaków na Zaolziu*, Ostrawa.
- BOURDIEU PIERRE, 2008, *Zmysł praktyczny*, Kraków.
- CULLER JONATHAN, 1993, *Saussure*, Bratislava.
- CZĄSTKA-SZYMON BOŻENA, 2009, *W sprawie rejestracji w Bibliotece Kongresu Stanów Zjednoczonych gwary śląskiej jako odrębnego języka*, [w:] Dionizjusz Czubala, Monika Miczka-Pajestka (red.), *Tradycja i współczesność, Folklor – język – kultura*, Bielsko-Biała, s. 305–310.
- DAWKINS RICHARD, 2003, *Sobecký gen*, Praha.
- DELEUZE GILLES, 1996, *Foucault*, Praha.
- DERRIDA JACQUES, 1993, *Texty k dekonstrukcji*, Bratislava.
- DESCOMBES VINCENT, 1997, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, Warszawa.
- DYBEL PAWEŁ, 1996, *Samowiedzenie w lustrze. Program antropologii psychoanalitycznej we wczesnych pismach Jacquesa Lacana*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa seria”, 5, nr 4 (20), Warszawa, s. 7–18.
- FINKIELKRAUT ALAIN, 1993, *Destrukce myślenia*, Brno.
- FOUCAULT MICHEL, 2000, *Slová a veci. Archeológia humanitných vied*, Bratislava.
- FREUD SIGMUND, 1986, *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*, [w:] *Gesammelte Werke*, Bd. 12, Frankfurt am Main, s. 3–12.

- GAWRECKI DAN, 2009, *Tożsamości terytorialne, etniczne i narodowościowe w śląskiej historii*, [w:] Halina Rusek, Anna Drożdż (red.), *Tożsamość etniczna i kulturowa Śląska w procesie przemian*, Cieszyn, s. 21–37.
- GRYGAR JAKUB, 2004, *Paměť identity - identita paměti: politiky vzpomínání ve Stonavě na Těšínsku*, Praha (praca doktorska obroniona na Wydziale Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Karola w Pradze).
- GUREVIČ AARON JAKOVLEVIČ, 1987, *Kategorie středověké kultury*, Praha.
- HEIDEGGER MARTIN, 1979, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen.
- HOŁÓWKA TERESA, 1986, *Myślenie potoczne. Heterogeniczność zdrowego rozsądku*, Warszawa.
- HOWARTH DAVID, 2008, *Dyskurs*, Warszawa.
- KADŁUBIEC DANIEL, 1995, *Górnictwo śmiech (komizm ludowy pogranicza czesko-polskiego)*, Wrocław.
- KADŁUBIEC KAROL DANIEL, 1987, *Uwarunkowania cieszyńskiej kultury ludowej*, Czeski Cieszyn.
- KAJFOSZ JAN, 2009a, *O językowym i kulturowym konstruowaniu tradycji*, [w:] „Tradycja dla Współczesności. Ciągłość i Zmiana”, t. 2: Jan Adamowski, Józef Styk (red.), *Tradycja w tekstach kultury*, Lublin, s. 79–88.
- KAJFOSZ JAN, 2009b, *Asymilacja na Śląsku Cieszyńskim jako gra z pamięcią (analiza perspektyw badawczych)*, [w:] Halina Rusek, Anna Drożdż (red.), *Tożsamość etniczna i kulturowa Śląska w procesie przemian*, Cieszyn, s. 353–367.
- KELLNER ADOLF, 1949, *Východolašská nářečí II*, Brno.
- KOWALSKI PIOTR, 2000, „*Theatrum świata wszystkiego i poćciwy gospodarz*”. O wizji świata pewnego siedemnastowiecznego pisarza ziemiańskiego, Kraków.
- KROP JAN, 2009, *Kształtowanie się polskiego poczucia narodowego w ewangelickiej społeczności Wisły a działalność ks. bp. Juliusza Bursche*, Rocznik Wiślański, t. 1., Wisła, s. 8–22.
- KUBISZ JAN, 1928, *Pamiętnik starego nauczyciela*, Cieszyn.
- LONDZIN JÓZEF, 1924, *Polskość Śląska Cieszyńskiego*, Cieszyn.
- LYOTARD JEAN FRANCOIS, 1997, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, Warszawa.
- ŁOTMAN JURIJ MICHAJŁOWICZ, 1997, *Wola boska czy gra hazardowa (prawidłowość i przypadek w procesie historycznym)*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, 1–2, s. 32–35.
- ŁUGOWSKA JOLANTA, 1981, *Ludowa bajka magiczna jako tworzywo literatury*, Wrocław.
- NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA STANISŁAWA, 2007, *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej*, Lublin.
- NOWAK KRZYSZTOF, 2008, *Mezi Těšínem a Bílskem*, [w:] Krzysztof Nowak (red.), *První nezávislost. Poláci v Těšínském Slezsku v roce 1918*, Cieszyn, s. 75–92.
- ONG WALTER JACKSON, 1992, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, Lublin.
- RACLAVSKÁ JANA, 1998, *Język polski na Śląsku Cieszyńskim w XIX wieku (Polský jazyk na Těšínsku v 19. století)*, Ostrava.
- REIJEN WILHELM VAN, 1988, *Das unrettbare Ich*, [w:] Manfred Frank, Gérard Raulet, Wilhelm van Reijen (red.), *Die Frage nach dem Subjekt*, Frankfurt am Main, s. 373–400.
- SCOTT JOHN, 2006, *Władza*, Warszawa.
- STRONG CHARLES FREDERICK, 1972, *Modern Political Constitutions*, London.

SULIMA ROCH, 1980, *Dokument i literatura*, Warszawa.

SZACKA BARBARA, 2006, *Czas przeszły, pamięć, mit*, Warszawa.

SZACKI JERZY, 1971, *Tradycja. Przegląd problematyki*, Warszawa.

Tradition as an Object of Rivalry, Negotiation and Power

Summary

It is the aim of the paper to point to the essential conditionings of symbolic systems which determine forms of the objectified tradition (of the tradition image) and of the not objectified tradition (of the tacit or invisible tradition). Such conditionings are on the one side universal with respect to the fact that all images of the past and the images of *the Own* and *the Other* are to consider as a result of cognitive processes which consist in making simple of what is complicated and making constant of what is mutable. On the other side they are particular since they are determined by local circumstances related to different forms of domination and power. Such circumstances can gradually or suddenly change and they can be the cause of corresponding tradition changes which are not always identified so that the tradition can be still recognised by its agents as ancestral and durable. The fact that tradition images and images of the past can be extremely mutable can be observed in borderlands which often changed their State dependence. Such a borderland is Teschen Silesia where boundary changes caused tacit transmutations of traditions and local images of the past as well as transmutations of identities. The author focuses on mental consequences of the emergence of the Austro-Prussian frontier (1740) as well as the Polisch-Czechoslovakian frontier (1920) which divided the territory of the former Duchy of Teschen.